



DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2025.50504.2361>

Print ISSN: X2588-414

Online ISSN: X2783-5081

Pages: 1-26

Received: 11/17/2024

Accepted: 5/13/2025

Original Research

A critical study of the historicity of the Holy Qur'an in the view of Mohammad Arkun based on the opinions of Marzouq Al-Omari

Hajar Hardan¹ * 

PhD student of Islamic Studies
Majoring in Quran and Texts, Shahid
Beheshti University, Tehran, Iran.
(Corresponding Author)

Marzieh Mohases² 

Associate Professor, Department of
Islamic Studies, Shahid Beheshti
University, Faculty of Theology and
Religions Tehran, Iran

Hasan Zarnooshe Farahani³ 

Associate Professor in Department of
Theology and Islamic Studies, Shahid
Rajaei Teacher Training University,
Tehran, Iran.

Introduction

¹ . * khademreza13902@gmail.com (Corresponding Author)

² . m_mohases@sbu.ac.ir

³ . Zarnooshe@sru.ac.ir

"The Project of Critique of Islamic Reason" is the title chosen by Mohammed Arkoun (1928-2010) for his intellectual and research project. Arkoun, influenced by the *Annales School*, considers the adoption of a historical perspective towards the entire Islamic tradition to be the fundamental prerequisite for the "Critique of Islamic Reason." He believes that understanding the Quran and other religious texts is impossible without understanding their historical context. The logical consequence of this view is linking the Quran to a specific moment in time and space, which leads to its suspension and diminished efficacy in other historical periods. Precisely this has provoked a wave of serious criticisms from Muslim thinkers against his project, among which the critical account of Marzuq al-Umari (born 1968) stands out as one of the most prominent. The central issue of this article is to study and analyze al-Umari's critical account of Arkoun's view regarding the proof of the historicity of the Quran, employing the "description and analysis" method.

Research Background

Numerous books and articles have been written critiquing Arkoun's general opinions and ideas. These include:

- Ali Fallah and Majid Monhaj (2018) in an article explored Arkoun's methodology and critiqued his reading of tradition and modernity. However, this work does not provide a precise explanation of Arkoun's foundations for presenting the theory of historicity.
- Mohammad Reza Vasefi (2008) examined the ideas of four contemporary Arab intellectuals (Nasr Hamid Abu Zayd, Abed al-Jabri, Hassan Hanafi, and Mohammed Arkoun) who, influenced by new theological and philosophical currents, have offered reinterpretations of the Mu'tazilite heritage. This work is not specifically dedicated to studying Arkoun's viewpoint.
- Alireza Zaki Zadeh Renani and Batoul Sadat E'tesami (2018) conducted a critical analysis of Arkoun's methodology in the field of Quranic exegesis, focusing on literary principles, and evaluated his views on revelation. Although this work addresses some aspects of Arkoun's perspective, it does not examine issues such as his positivist approach to understanding the Quran.
- Ali Sharifi and Abolfazl Khoshmanesh (2022) in a research study analyzed the approach of new historicism and enumerated its shortcomings, but they do not provide a precise explanation of the consequences of believing in the historicity of the Quran.

Other articles have also been written explaining and evaluating Arkoun's views, most of which address the influence of Western schools of thought on his reading and have not undertaken a comprehensive explanation and critique of his foundations. Examples include: Majid Monhaj

and Mahdi Sadatinejad (2021); Hamed Ali Akbarzadeh and Mostafa Soltani (2014); Mohammad Safar Jabraili and Saeed Motaghi (2014).

Therefore, unlike previous works, which have addressed Arkoun's views selectively or generally, the present research coherently explains and critiques his theoretical foundations for proving the historicity of the Quran. The primary innovation of this research is its focus on Arkoun's intellectual continuum—from distinguishing between the oral and written Quran to conclusions such as the denial of the text's sanctity and the adoption of a positivist approach—something previously seen only in the works of Marzuq al-Umari. Utilizing al-Umari's opinions, given his mastery of the French language and intellectual milieu as well as that of the Arab world, provides a special advantage for the precise analysis of Arkoun's ideas and distinguishes this article from previous research.

Research Method

In this research, relying on the "descriptive-analytical" method, the intellectual foundations of Mohammed Arkoun in proving the historicity of the Quran are first examined. Subsequently, the consequences of believing in this perspective are explained. In the second part of the article, a systematic critique of these components is presented, primarily based on the views of Marzouq Al-Omari, and finally, a comprehensive conclusion of the findings is provided.

Final Conclusion

The perspective of the historicity of religious texts, which emerged within the context of Western philosophy and based on Biblical readings, was extended to Islamic texts by modernists such as Mohammed Arkoun. Influenced by the Annales school, Arkoun proposed the historicity of the Quran and, to prove it, utilized theories such as the distinction between the oral and written Quran, as well as a positivist approach. In this process, he disregarded the principles of impartial scientific inquiry and attempted to prove the hypothesis of the Quran's historicity by selectively using sources and incorrect interpretations. His approach, coupled with pragmatic goal-orientation, is considered contrary to the principles of academic research. In contrast, Marzouq Al-Omari provided a profound critique of Arkoun's perspective and examined overlooked dimensions of this theory. Al-Omari's critique, by revealing the internal contradictions and methodological weaknesses in Arkoun's project, has played an effective and innovative role in the field of critiquing modern trends in the interpretation of religious texts.

Keywords: Mohammed Arkoun, Marzouq Al-Omri, Historicity, Oral Qur'an, Positivism, Annales School.



DOI: <https://doi.org/10.22034/isqs.2025.50504.2361>

شاپای چاپی X2588-414

شاپای الکترونیکی X2783-5081

صفحات: ۲۶-۱

دریافت: ۱۴۰۳/۸/۲۷

پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۲۳

مقاله پژوهشی

مطالعه انتقادی مبانی تاریخ‌مندی قرآن در دیدگاه محمد آرکون بر اساس آرای مرزوق

العمری

دانشجوی دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی گرایش قرآن و متون اسلامی،
دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی تهران، ایران (نویسنده‌ی مسئول)
دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید بهشتی دانشکده الهیات و ادیان،
تهران، ایران.
دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی،
تهران، ایران.

هاجر حردان *^۱ 

مرضیه محمصص ^۲ 

حسن زرنوشه فراهانی
^۳ 

چکیده

«مشروع نقد العقل الاسلامی» عنوانی است که محمد آرکون (۲۰۱۰-۱۹۲۸ م) برای پروژه فکری و پژوهشی خود انتخاب می‌کند. آرکون، شرط «نقد عقل اسلامی» را متأثر از «مکتب آنال»، نگرش تاریخی به تمام سنت اسلامی می‌داند و معتقد است که شناخت قرآن و دیگر نصوص دینی، جز با شناخت زمینه تاریخی آنها

^۱ khademreza13902@gmail.com نویسنده مسئول

^۲ m_mohases@sbu.ac.ir

^۳ Zarnooshe@sru.ac.ir

ممکن نیست. پیامد این نگاه به قرآن، مرتبط دانستن آن با لحظه معینی از زمان و مکان است که تعلیق و ازدست رفتن کارآمدی آن در دیگر زمان‌ها را در پی دارد. همین باعث شده که نقدهای فراوانی از جانب اندیشمندان مسلمان بر پروژه او وارد شود که از جمله این نقدها، توسط مرزوق العمری (متولد ۱۹۶۸ م) صورت گرفته است. مسئله این مقاله مطالعه روایت نقادانه مرزوق العمری از دیدگاه آرکون در اثبات تاریخ‌مندی، با روش «توصیف و تحلیل» است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که آرکون بر مبنای تمایز میان قرآن شفاهی و قرآن مکتوب تاریخ‌مندی قرآن را نتیجه گرفته است و انکار قداست قرآن و اتخاذ رویکرد پوزیتیویستی در فهم قرآن از پیامدهای اعتقاد او به تاریخ‌مندی قرآن است؛ و معلوم می‌گردد که خوانش آرکون گزینشی بوده و صرفاً هرآنچه را مؤید نظر خویش یافته، برگزیده است همچنین دیدگاه وی در مورد عدم کتابت قرآن در عهد پیامبر، مردود و ناشی از جزء بینی افراطی وی است.

واژگان کلیدی: محمد آرکون، مرزوق العمری، تاریخ‌مندی، قرآن شفاهی، پوزیتیویسم^۱، مکتب آنال

مقدمه

مسئله تاریخ‌مندی، به عنوان یکی از چالش‌های اساسی در فهم نصوص دینی، بر تأثیرپذیری این متون از نظام‌های معرفتی، فرهنگی و زبانی عصر پیدایش و محدودیت کارکرد آن‌ها در بسترهای زمانی متفاوت دلالت دارد. از این منظر، تاریخ‌مندی ایجاب می‌نماید که متن و مذهب ضمن قرارگیری در چارچوب تحولات تاریخی، با ویژگی احتمال و نسبیت توصیف شده و از قطعیت‌اندیشی فاصله بگیرند (آرکون، ۲۰۰۹: ۱۳۵).

در حوزه مطالعات اسلامی، دیدگاه تاریخ‌مندی نصوص دینی موافقان و مخالفانی دارد. محمد آرکون (۱۹۲۸-۲۰۱۰)، نویسنده پرکار الجزایری و استاد دانشگاه سوربن، از جمله قائلان به این دیدگاه است آرکون، متأثر از فضای آکادمیک فرانسه و استادانی چون کلود کاهن و شارل پلا (وصفی، ۱۳۹۶: ۹۹)، ناقد رادیکال سنت اسلامی بود و اسلام‌شناسی را فراتر از زبان‌شناسی تاریخی می‌دانست. او متن قرآن را نه مقدس و نه وحیانی تلقی می‌کرد و معتقد بود که قرآن مکتوب، حاصل جمع‌آوری نسخه‌های متعددی از کلام شفاهی پیامبر است (آرکون، ۱۹۹۹: ۲۹، ۵۶-۵۸؛ آرکون، ۲۰۰۷: ۸۲).

^۱ . Positivism

در مقابل، مرزوق العمری، استاد دانشگاه باتنه^۱ و نویسنده آثاری در نقد تاریخ‌مندی، از جمله کتاب «اشکالیه تاریخیه النص الدینی فی الخطاب الحدائی العربی المعاصر»، به نقد دیدگاه نواندیشانی چون آرکون می‌پردازد (العمری، ۱۴۳۳: ۷).

مرزوق العمری، محقق علوم دینی و قرآنی، فعالانه به نقد و بررسی نظریات فلسفی جدید در حوزه قرآن و متون اسلامی می‌پردازد و آثار متعددی در این زمینه منتشر کرده است.^۲ دغدغه اصلی وی، تبیین اشکالات خوانش‌های معاصر متون دینی توسط روشنفکران مسلمان است. او همچنین در راهنمایی و داوری آثار مرتبط با اندیشه متفکران ایرانی نقش داشته و با تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر مرجعیت اسلامی آشناست (العمری ۱۴۳۳، ۱۷۸). العمری با بررسی جامع و نقادانه دیدگاه تاریخ‌مندی قرآن و طرح مباحث نوآورانه در نقد آن، جایگاه علمی برجسته‌ای در جهان اسلام کسب کرده و آرای او مورد استناد پژوهشگران قرار می‌گیرد.

با توجه به اهمیت و گستردگی بحث تاریخ‌مندی قرآن و تحولات آن در مطالعات غربی و اسلامی، بررسی نقادانه‌ی آن ضروری است. دیدگاه انتقادی العمری در این زمینه، به‌ویژه برای پژوهشگران فارسی‌زبان، مغفول مانده است. نظر به پیامدهای احتمالی تضعیف مبانی دینی ناشی از نظریه‌ی تاریخ‌مندی، توجه به نقد وی و دسترسی پژوهشگران فارسی‌زبان به آن، جهت پاسخگویی به شبهات، حائز اهمیت است.

در این پژوهش ابتدا مبانی آرکون در اثبات تاریخ‌مندی قرآن را ذکر کردیم سپس پیامدهای اعتقاد به این دیدگاه را بیان کردیم، در بخش دوم مقاله به نقد این مؤلفه‌ها پرداختیم و در آخر از این مطالب نتیجه‌گیری کردیم.

مقاله حاضر باهدف مطالعه و ارزیابی نقدهای مرزوق العمری بر مبانی محمد آرکون در خصوص تاریخ‌مندی، پرسش‌های ذیل را محور کار خود قرار داده است:

۱. مهم‌ترین مبانی و دلایل محمد آرکون برای اثبات تاریخ‌مندی طبق گزارش مرزوق العمری چیست؟

۲. مرزوق العمری چه نقدهایی را بر خوانش محمد آرکون وارد می‌داند؟

فرضیه‌های تحقیق

۱. از منظر العمری مهم‌ترین مبانی آرکون برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن، تمایز میان قرآن مکتوب و شفاهی است

^۱ . «جامعة باتنة» به آدرس: www.univ-batna.dz

^۲ . برای اطلاع از آثار و فعالیت‌های مرزوق العمری ر.ک: <http://fac-sciences-islamiques-ar.univ-batna.dz/images/cv/lamri.merzouk1.pdf>

۲. در نقد و بررسی خوانش آرکون از منابع متعدد علوم قرآنی، کلامی، فلسفی، اصولی، تاریخی و غیره استفاده شده است

بدین منظور در این مقاله، مبانی محمد آرکون در اثبات تاریخ‌مندی قرآن معرفی می‌شوند و نوع خوانش آرکون از آن‌ها مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

کتاب‌ها و مقالات متعددی در نقد عموم آرا و اندیشه‌های آرکون به رشته تحریر درآمده است از جمله:

- علی فلاح و مجید منهاجی، ۱۳۹۷

نویسندگان در این مقاله به واکاوی روش‌شناسی آرکون پرداخته‌اند و خوانش وی از سنت و تجدد را نقد و بررسی کردند. در این اثر تبیین دقیقی از مبانی آرکون در ارائه نظریه‌ی تاریخ‌مندی مشاهده نمی‌شود

- محمدرضا وصفی، ۱۳۸۷

این اثر به بررسی اندیشه‌های چهار روشنفکر معاصر عرب (نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، حسن حنفی و محمد آرکون) می‌پردازد که تحت تأثیر جریان‌های نوین کلامی و فلسفی، بازخوانی‌هایی از میراث معتزله ارائه داده‌اند و اختصاصی به مطالعه‌ی دیدگاه آرکون ندارد.

- علیرضا زکی‌زاده رنانی و بتول سادات اعتصامی، ۱۳۹۷

این اثر به تحلیل انتقادی روش‌شناسی آرکون در حوزه تفسیر قرآن کریم با تکیه بر مبانی ادبی می‌پردازد و دیدگاه آرکون در مورد وحی ارزیابی می‌شود. در این اثر برخی از جوانب دیدگاه آرکون بیان شده مثلاً دیدگاه پوزیتیویستی آرکون در فهم قرآن بررسی نشده است.

- علی شریفی و ابوالفضل خوش‌منش، ۱۴۰۱

این پژوهش، رویکرد تاریخی‌گرایی نوین را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است و نقایص آن را احصا نموده است اما تبیین دقیقی از پیامدهای اعتقاد به تاریخ‌مندی قرآن ارائه نمی‌کند.

مقالات دیگری هم در تبیین و ارزیابی دیدگاه آرکون نگاشته شده است که بیشتر آن‌ها به بیان تأثیر مکاتب فکری غرب، بر خوانش آرکون پرداخته‌اند و تبیین و نقد همه‌جانبه‌ی مبانی وی را مدنظر قرار نداده‌اند؛ مانند مجید منهاجی و مهدی ساداتی نژاد، ۱۴۰۰؛ حامد علی‌اکبر زاده و مصطفی سلطانی، ۱۳۹۳؛ محمد صفر جبرئیلی و سعید متقی، ۱۳۹۳.

این پژوهش به صورت منسجم به تبیین و نقد مبانی نظری محمد آرکون در اثبات تاریخ‌مندی قرآن می‌پردازد. نوآوری آن، تمرکز بر پیوستار فکری کامل او—از تمایز قرآن شفاهی و مکتوب تا نتایجی چون نفی قداست متن—است. این رویکرد پیش از این تنها در آثار مرزوق العمری دیده شده بود. استفاده از آرای العمری، به دلیل تسلط وی بر فضای فکری فرانسه و جهان عرب، مزیت و تمایز اصلی این تحقیق محسوب می‌شود.

۱. راهبرد آرکون برای تغییر باورهای اسلامی متأثر از مکتب آنال

محمد آرکون، پژوهشگر خوانش معاصر دین، با تأکید بر پروژه فکری «مشروع نقد العقل الاسلامی»، معتقد است که عقل در بستر تاریخی شکل می‌گیرد و اندیشه صدر اسلام برای نیازهای امروز کافی نیست. او با تأثیرپذیری از پیشرفت‌های غرب و مکتب آنال، رویکردی انتقادی به معارف دینی و قرآن اتخاذ کرده و از ابزارهای نوین غربی در مطالعه متون مقدس بهره می‌برد. آرکون، شناخت قرآن و سنت را منوط به درک زمینه تاریخی آن‌ها می‌داند و با انتشار کتاب «نگرشی نو به قرآن» در دهه هفتاد میلادی، مبانی تفکر انتقادی خود را مطرح ساخت. هدف اصلی او، وارد کردن نظریه تاریخ‌مندی تفکر غربی به حوزه اندیشه اسلامی و متون دینی، از جمله قرآن، است (العمری، ۱۴۳۳: ۶۳) و در این راستا، از راهبرد تزلزل و تغییر باورها در مورد مسلمات دینی بهره می‌گیرد (آرکون، ۱۹۹۶: ۳۰).

آرکون برای تحقق این هدف، سه دسته ابزار را به کار می‌گیرد: ۱. مفاهیم: استفاده از مفاهیمی نظیر اسطوره و تاریخ‌مندی به عنوان ابزاری برای تحلیل قرآن (العمری، ۱۴۳۳: ۶۴). ۲. علوم انسانی: بهره‌گیری از علوم طبیعی، زبان‌شناسی، تاریخ ادیان و روان‌شناسی برای نقد متن دینی و بررسی تأثیرات زمینه‌های فرهنگی عصر نزول. ۳. روش‌ها: به کارگیری شیوه‌های تحقیق متنوع از جمله نقد تاریخ تطبیقی و تحلیل زبان‌شناختی (العمری، ۱۴۳۳: ۶۴) با هدف بنیان‌گذاری علوم اسلام تطبیقی.

به اعتقاد آرکون، به کارگیری این ابزارها، زمینه را برای بحث و تبادل نظر پیرامون مسائل اساسی دینی که به زعم او برای مدتی طولانی مورد بی‌توجهی قرار گرفته‌اند، فراهم می‌سازد.

۲- مبانی آرکون برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن

باورمندان به تاریخ‌مندی قرآن درصدد اثبات تاریخی بودن متون دینی، به ویژه قرآن، هستند. در مقابل، اندیشمندان مسلمان متعهد به اصول الهی، از جمله مرزوق العمری، به نقد این دیدگاه پرداخته‌اند. العمری ضمن بررسی مبانی آرکون، ریشه نظریه تاریخ‌مندی قرآن را در تمایز میان قرآن شفاهی و مکتوب می‌داند؛ تمایزی که

به دو پیامد اساسی منجر می‌شود: نخست، انکار قداست قرآن و دوم، اتخاذ رویکردی پوزیتیویستی در فهم آن (العمری، ۱۴۳۳: ۵۲، ۶۶، ۱۷۱، ۱۹۵، ۱۹۷).

۲-۱- تمایز میان قرآن شفاهی و قرآن مکتوب (فاصله زمانی میان وحی و کتابت)

یکی از مبانی آرکون برای اثبات نظریه تاریخ‌مندی، اعتقاد او به تمایز میان قرآن شفاهی و قرآن مکتوب است. به این معنا که میان زمان نزول قرآن و زمان نگارش متن قرآن فاصله وجود دارد. آرکون در کتاب الفکر الاسلامی نقد و اجتهاد صفحه‌ی ۸۱ و در کتاب الفکر العربی صفحه‌ی ۳۰ آورده است که نگارش قرآن در زمان خلیفه سوم و به دستور او صورت گرفته؛ از منظر آرکون خلیفه سوم که دستور به نگارش قرآن داده، پیامبری که بر او وحی شده نیست، بلکه یک انسان عادی است و دستور او برای نگارش متن قرآن یک تصمیم تاریخی است نه یک امر متافیزیکی و ماورایی (ر.ک: آرکون، ۱۹۹۹: ۵۶-۵۸)؛ بنابراین کار جمع و تدوین قرآن در یک واقعیت تاریخی به وقوع پیوسته و کسانی که اقدام به این کار کرده‌اند، نیاز به داده‌های تاریخی داشته‌اند، در نتیجه کار جمع و تدوین قرآن امری تاریخ‌مند است. این ادعای آرکون مردود است زیرا قرآن برای نخستین بار در زمان پیامبر (یعقوبی، بی‌تا، ۲/ ۸۰؛ ابو داوود، ۱۹۸۸: ۴۲۵) و بعد از ایشان برای بار اول توسط امام علی (ع) (ر.ک: بلاغی، بی‌تا، ۱/ ۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۸۹/ ۴۰) و سپس به دستور خلیفه اول و توسط زید بن ثابت نگارش شده است (السیوطی، ۱۴۱۶، ۱/ ۱۸۲). البته در بازه زمانی پس از رحلت پیامبر تا اوایل حکومت عثمان، اشخاص دیگری همچون ابی بن کعب و ابن مسعود نیز اقدام به کتابت و جمع‌آوری قرآن کردند (رامیار، ۱۳۶۲، ۳۳۷). سپس در زمان خلیفه سوم مصاحف یکسان‌سازی شد و به تمام بلاد اسلامی ارسال شد (البخاری، ۱۴۲۵، ۶/ ۳۲۳؛ ابن الاثیر، ۱۹۶۵، ۳/ ۱۱۱-۱۱۲).

همچنین از منظر آرکون بعید نیست که در فاصله زمانی میان وحی و کتابت عوارضی برای حافظه جمعی حادث شده و دچار فراموشی گشته باشد، در نتیجه زیادت و نقصان به متن قرآن راه یافته باشد؛ بنابراین امکان وقوع تحریف در قرآن وجود دارد، همان‌گونه که این امر از پیش در تورات و انجیل اتفاق افتاده بود. وی می‌نویسد: «قرآن در ابتدا مجموعه‌ای از عبارات بود؛ ولی در ضمن شرایط تاریخی - که تا الان تبیین نشده است یا آشکار نشده است - به صورت کتاب تدوین شد. سپس جایگاه این کتاب تدوین شده در حد کتاب مقدس بالا برده شد» (آرکون، ۱۹۹۹: ۴۰).

پذیرش دیدگاه آرکون در تمایز میان قرآن شفاهی و قرآن مکتوب، به پذیرش تاریخ‌مندی محتوای قرآن می‌انجامد. به‌طور مثال وی به تاریخ‌مندی احکام قرآن اشاره می‌کند و می‌نویسد: احکام موجود در مصحف

کنونی را نمی‌توان همان احکامی دانست که از طرف خداوند به صورت شفاهی و در قالب آیات قرآن نازل شده است (آرکون، ۲۰۰۷: ۹۵).

اعتقاد آرکون به تاریخ‌مندی قرآن، نتایج و پیامدهایی را در اندیشه و نحوه تعامل او با قرآن به دنبال داشته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: انکار قداست قرآن و اتخاذ رویکرد پوزیتیویستی در فهم قرآن.

۲-۱-۱- انکار قداست قرآن

تاریخ‌مندی متن دینی، دیدگاهی است که در فلسفه غرب و بر اساس خوانش غربیان از متن کتاب مقدس پدید آمد و منجر به الغای قداست متن دینی شد. آرکون نیز متأثر از خوانش غربیان، قداست را ویژگی ذاتی قرآن نمی‌داند، بلکه خصوصیتی می‌داند که به آن اضافه شده است.

یکی از توجیه‌های آرکون برای انکار قداست قرآن آن است که قداست در تضاد با تمدن و پیشرفت است؛ یعنی امکان تعامل علمی با امور مقدس وجود ندارد (آرکون، ۱۹۹۹: ۲۴). از منظر وی، عقل مؤمن سستی از درک تاریخ‌مندی رخدادها و شخصیت‌ها ناتوان است، زیرا این امور تمام جوانب فهم او را در برمی‌دارند و در برابر آن‌ها احساس تقدس می‌کند. در نتیجه نمی‌تواند درک کند که این امور مربوط به تاریخ است (آرکون، ۱۳۹۲: ۲۵). به باور او اگر از زاویه تاریخی، اجتماعی و انسان‌شناختی به متون مقدس نگرسته شود، بنیاد همه ساختارهای قدسی و متعالی کلامی سستی و ازگونی خواهد شد (آرکون، ۱۳۷۸: ۱۰۵)؛ بنابراین آرکون قداست متن قرآن را قبول ندارد و اگر اصطلاحی متضمن مفهوم «قداست» باشد، سعی می‌کند تا اصطلاح دیگری را جایگزین آن کند، مانند تغییر اصطلاح «قرآن» به «گفتمان نبوی» (آرکون، ۱۹۹۹: ۲۹)، یا تغییر اصطلاح «وحی» به «پدیده قرآنی» (آرکون، ۱۹۸۵: ۲۷). همچنین آرکون هنگام مطالعه و بررسی قرآن، بر واژه «قرآن» توقف کرده و تعلیقات و شروحاتی را بر آن وارد می‌کند که این تعلیقات گاهی به صورت غیرمستقیم و گاهی با صراحت بیان می‌دارد که واژه «قرآن» در اصل خالی از قداست است. به‌طور مثال وی می‌نویسد: «کتابی که مردم آن را قرآن می‌خوانند» (آرکون، ۱۹۹۹: ۳۱).

بعد ماورایی و مصدر الهی قرآن، راز و سرّ قداست آن است و به همین خاطر برخی از باورمندان به تاریخ‌مندی آن را انکار می‌کند و دیدگاه مسلمانان نسبت به متن قرآن و ایمان به بعد غیبی آن را یکی از اشتباهات و خطاهای متراکم در فهم اسلامی می‌دانند (العمری ۱۴۳۳، ۱۲۹).

آرکون در نوشته‌های خود نمودار خطرناکی رسم می‌کند و در آن بر تاریخ‌مندی و ازبین‌بردن قداست قرآن تأکید می‌کند و مفاهیم و عناوین جدیدی که برای قرآن اختراع کرده است، بر این امر دلالت می‌کند (العمری، ۱۴۱۳: ۴۵۸).

هدف آرکون از انکار قداست قرآن هم سو شدن با دیدگاه تاریخ‌مندی است لکن تلاش وی در این زمینه نافرجام مانده است و محققان مسلمان این ادعا و کلام وی را رد کردند و قائل به قداست قرآن شدند و قرآن را به تمام معنا مقدس می‌دانند، خواه انسان به منشأ الهی قرآن ایمان داشته باشد یا ایمان نداشته باشد (العمری، ۱۴۳۳: ۱۳۰). از این رو قداست ویژگی ذاتی قرآن است و شواهد فراوانی اعم از قرآنی، کلامی و غیره بر آن دلالت می‌کند که در بخش‌های بعدی مقاله به آن می‌پردازیم.

۲-۱-۲- رویکرد پوزیتیویستی در فهم قرآن

پیش‌تر روشن شد آرکون در بررسی قرآن از مفاهیمی بهره می‌گیرد که با قداست آن در تضاد بوده و هدف وی از این کار، تأکید بر ماهیت مادی و بشری قرآن است. از این منظر، قرآن متنی بشری تلقی می‌شود که باید با روش‌های تجربی و قراردادی مطالعه شود. در این چارچوب، موضوع‌های قرآنی نیز باید به صورت فنی و ملموس تبیین گردند. اصطلاح «فنی» که اصالتاً متعلق به علوم تجربی است، از سوی باورمندان به تاریخ‌مندی همچون آرکون، در تفسیر قرآن به کار گرفته می‌شود تا موضوعات آن - نظیر نزول قرآن، محتوا و احکام - را مادی و تجربی تفسیر کنند. مسائلی که با این رویکرد قابل تحلیل نباشند، یا کنار گذاشته می‌شوند یا به عنوان اسطوره و غیرعلمی تلقی می‌گردند (العمری، ۱۴۳۳: ۱۳۱). از آن جا که بخشی از موضوعات قرآن از دیدگاه آرکون واجد تفسیر عینی نیستند، او قرآن را حاوی «گفتمانی اسطوره‌بنیان» می‌داند (آرکون، ۱۹۹۸: ۱۰).

از منظر باورمندان به تاریخ‌مندی پرداختن به این موضوعاتی که علل و اسباب آن‌ها ناشناخته است کاری غیرعلمی و به دور از تعقل است؛ زیرا باورمندان به تاریخ‌مندی، کلمه‌ی «عقل» را به معنای سببیت تفسیر می‌کنند به‌ویژه در یونان قدیم و در فرهنگ غربی مدرن، عقل به معنای سببیت و علیت معنا می‌شود (الجابری، ۱۹۸۹: ۲۹). از منظر آن‌ها هر معرفتی که بر پایه‌ی سببیت استوار نباشد، نمی‌توان آن را یک معرفت علمی به شمار آورد؛ زیرا نبودن سبب و علت ملموس و محسوس مانع بررسی آن موضوع به شیوه‌ی علمی می‌شود به همین دلیل موضوعات قرآنی را مانند سایر موضوعات و پدیده‌های تجربی و مادی بررسی و مطالعه می‌کنند. آرکون در مورد شناخت مفاهیم بر پایه‌ی دانش علت و معلولی (سببیت) می‌نویسد: «در این جا از پدیده‌ها و موضوعات قرآنی، صحبت می‌کنم، همان‌گونه که علمای زیست‌شناسی از یک پدیده تجربی یا پدیده تاریخ‌مند صحبت می‌کنند و هدفم از این کار این است که تمام مفاهیم اعتقادی اسلامی و تمام مرزبندی‌های لاهوتی (الهی)، شرعی، ادبی، بلاغی و تفسیری و غیره را به عنوان یک پژوهشگر در مسائل علمی، کاملاً نقد و بررسی کنم» (آرکون، ۱۹۹۹: ۱۹۹-۲۰۰). این ادعای آرکون بر عینیت و شیء‌گرایی به عنوان یک شاخصه‌ی روش معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی)^۱ تأکید دارد. وی این روش را در مطالعه و بررسی قرآن به کار گرفته است

Epistemology ¹.

(العمری، ۱۴۳۳: ۱۳۲). شیء‌گرایی اقتضا دارد که پدیده و موضوعاتی که در دست بررسی است، اشیای ملموس و مادی باشند یا اینکه علت و اسباب آن پدیده‌ها به شیوه مادی قابل فهم باشد. همین‌جا رویکرد پوزیتیویستی یا اثبات پدیده‌ها و امور به شکل فنی و ملموس نمایان می‌شود؛ یعنی پدیده‌ها و موضوعات قرآنی به شکلی دقیق و با شناخت رابطه علی و معلولی آن‌ها تبیین شوند.

اعتماد و تکیه آرکون بر پوزیتیویسم و اثبات پدیده‌ها به شکل فنی و ملموس، یکی از توجیه‌های او برای تشکیل مجموعه‌ای از اصطلاحات متضاد با مفاهیم اسلامی است. زیرا به باور العمری دیدگاه او الهام‌گرفته از فلسفه مادی و نوین است (العمری، ۱۴۳۳: ۱۳۲). به‌عنوان نمونه وی اصطلاح «گفتمان نبوی» را جایگزین اصطلاح «قرآن» کرد (آرکون، ۱۹۹۹: ۲۹) تا بدین‌گونه از آن قداست‌زدایی کرده و به روش تجربی آن را بررسی کند. از جمله موضوعات قرآنی که آرکون به شیوه علت و معلولی بررسی کرده است، مسئله «اعجاز» است. وی سعی می‌کند که مقوله اعجاز را به شیوه سببیت تفسیر کند و چون بررسی و مطالعه معجزه بر اساس علوم تجربی ممکن نیست، آن را انکار می‌کند و در این باره می‌نویسد: «معجزه امری موقتی است که عقل، آن را برای دلالت بر نشانه‌ها و پدیده‌های خیالی ارائه می‌کند» (آرکون، ۱۹۹۶: ۱۹۱)، بدین معنا که معجزه بیش از آنکه یک مقوله‌ی حقیقی و واقعی باشد یک حالت نفسانی است و امری موهوم و اسطوره‌ای است. به همین خاطر باورمندان به تاریخ‌مندی آن را انکار کرده و به‌عنوان پدیده‌ای غیرعلمی به شمار می‌آورند.

درنهایت به این نتیجه می‌رسیم که آرکون، قرآن و موضوعات قرآنی را به‌مثابه‌ی پدیده‌های مادی در نظر گرفته است و آن‌ها را به شیوه فنی و ملموس و در چهارچوب قواعد علت و معلولی، بررسی و مطالعه کرده است. این امر منجر به تاریخ‌مندی و موقعیت‌مندی قرآن می‌شود؛ زیرا پدیده‌های مادی در حصار زمان و مکان قرار دارند و بعد از مدتی روبه‌زوال می‌روند و نمی‌توانند فراتر از تاریخ حرکت کرده و در قرون و اعصار دیگر نقش ایفا کنند.

۳- نقدهای العمری بر آرکون

۳-۱- نقد دیدگاه آرکون در تمایز میان قرآن شفاهی و قرآن مکتوب

درباره جمع قرآن دو معنا متصور است: یکی حفظ و به‌خاطر سپردن قرآن و دیگری کتابت و تدوین قرآن؛ که هر دو معنا در زمان حیات پیامبر تحقق یافته‌اند.

الف) جمع به معنای حفظ و به‌خاطر سپردن قرآن

این معنا از جمع قرآن به طور قطع در زمان پیامبر انجام گرفته و عده‌ای به نام «حفاظ یا جماع قرآن» از آغاز تا پایان آن را به طور کامل و با دقتی درخور، به‌خاطر سپردند که در رأس همه آن‌ها پیامبر اسلام به‌عنوان نخستین حافظ قرآن قرار داشت.^۱ خداوند متعال می‌فرماید: «سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلی: ۶)

ما به‌زودی (قرآن را) بر تو می‌خوانیم و هرگز فراموش نخواهی کرد (مکارم)
بنابراین با توجه به اقبال جمع زیادی از صحابه به حفظ قرآن، ادعای آرکون در خصوص احتمال فراموشی قرآن به دلیل فاصله زمانی، مردود است.

ب) جمع به معنای کتابت و تدوین قرآن
این معنا از جمع قرآن هم در زمان حیات پیامبر و هم بعد از حیات ایشان با توجیهات گوناگون صورت گرفته است:

۱. تدوین و نگارش قرآن در زمان حیات پیامبر تحت عنایت و توجه کامل ایشان و صحابه انجام شد و کار حفظ و تدوین و نگارش قرآن هم‌زمان صورت گرفت و صحابه همان‌گونه که به امر حفظ قرآن مشغول بودند، کار کتابت قرآن را نیز با همان لوازم اولیه‌ای که در اختیار داشتند انجام دادند (العمری، ۱۴۳۳: ۵۳). شواهد تاریخی تأیید می‌کنند که پیامبر (ص) دستور می‌دادند که فلان آیه در جایگاه نزولش قرار گیرد و پیامبر (ص) از دنیا رفتند درحالی‌که کل قرآن جمع‌آوری شده بود (ر.ک: الزرقانی، ۱۴۱۶: ۲۴۷؛ السیوطی، ۱۴۱۶: ج ۱، ۱۶۹؛ معرفت، ۱۴۲۹: ج ۱، ۲۷۶).

سیر طبیعی مسائل یعنی مجموع شرایط و ویژگی‌های عینی و ذهنی و شواهد قطعی و یقینی مرتبط با زندگی پیامبر (ص)، مسلمانان و قرآن (اعم از اهمیت قرآن کریم، خطر قرار گرفتن آن در معرض تحریف در صورت عدم تدوین، آگاهی پیامبر نسبت به این خطر، فراهم بودن امکانات تدوین و غیره) نیز به‌روشنی دلالت دارند که تدوین قرآن در زمان پیامبر انجام گرفته است (حکیم، ۱۴۲۸، ۱۰۱-۱۰۴).

قرآن مؤمنان را به نوشتن دین تشویق کرده است:
«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...»
ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که بدهی مدّت داری (به خاطر وام یا دادوستد) به یکدیگر پیدا کنید، آن را بنویسید (مکارم).

همچنین در مورد مکاتبه با بردگان می‌فرماید:
«...الَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَاكْتُبُوهُمْ...» (نور: ۳۳)

^۱ برای مطالعه روایات دال بر حفظ قرآن توسط پیامبر و صحابه ر.ک: الزرقانی، ۱۴۱۶: ۲۴۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۱۹۷؛ مسلم، ۱۴۱۶: ج ۱، ۳۱۹.

و آن بردگانتان که خواستار مکاتبه [=قرار داد مخصوص برای آزاد شدن] هستند، با آنان قرار داد ببندید (مکارم).

وقتی قرآن به نوشتن این موارد امر می‌کند، پس چگونه ممکن است که به نوشتن خودش اهمیت ندهد؟!

همچنین، پیامبر به نگارش قرآن اهتمام داشتند و در روایتی آمده است: «چنانچه مسلمانان ورقه‌ای نزد پیامبر می‌آوردند، ایشان دستور می‌داد قرآن را برای او بنویسند» (بیهقی، ۱۴۲۴: ج ۶، ۱۶). به هر حال، جست‌وجو در منابع حدیثی و تاریخی، بیانگر آن است که قرآن قطعاً از دوره‌ی پیامبر (ص)، در قالب کتاب گردآوری شده و بیش از یک نسخه از قرآن وجود داشته است، نسخه‌ای در خانه پیامبر، نسخه دیگری در مسجد پیامبر و نسخه‌های دیگری نزد گروهی از صحابه قرار داشت (الحسن، ۱۴۰۰، ۳۴)؛ بنابراین اولین جمع-آوری و نگارش قرآن کریم در عهد پیامبر و تحت نظارت و اشراف ایشان صورت گرفت، بنابراین، نظریه‌هایی مانند دیدگاه آرکون درباره تأخیر در تدوین قرآن، فاقد پشتوانه معتبر است.

۲. تدوین قرآن علاوه بر اینکه در عهد رسول خدا (ص) صورت گرفته بود، بعد از وفات ایشان در عهد خلیفه اول انجام شد و سپس در زمان خلیفه سوم مصاحف یکسان‌سازی شد و به تمام بلاد اسلامی ارسال شد (العمری، ۱۴۳۳، ۵۴). بر طبق روایتی ابوبکر به عمر و زید گفت: «کنار هم در مسجد بنشینید و هرکس آیاتی از قرآن را به همراه دو شاهد برای شما نقل کرد، آن را بنویسید» (الزرقانی، ۱۴۱۶، ۲۵۱). درباره جمع قرآن در زمان عثمان نیز از انس بن مالک روایت شده است که: «حذیفه بن یمان به نزد عثمان آمد، درحالی‌که بر ضد اهل شام در فتح ارمنستان و آذربایجان به همراه اهل عراق می‌جنگید. حذیفه از اختلاف ایشان درباره قرائت قرآن نگران بود؛ پس حذیفه به عثمان گفت: ای امیرمؤمنان، این امت را دریاب، قبل از آن‌که درباره کتاب (خدا) مانند یهود و نصاری دچار اختلاف شوند؛ عثمان به نزد حفصه فرستاد که قرآن را به نزد ما بفرست تا از روی آن در قرآن‌های دیگر نسخه برداریم، سپس آن را به تو باز گردانیم؛ پس حفصه قرآن خویش را به نزد عثمان فرستاد و عثمان به زید بن ثابت و عبدالله بن زبیر و سعید بن عاص و عبدالرحمن بن حارث بن هشام دستور داد تا از روی آن رو نویسی کردند؛ و عثمان به این گروه سه نفره قریش گفت: هرگاه شما و زید بن ثابت در چیزی اختلاف کردید، آن را به لهجه قریش بنویسید، زیرا قرآن با لهجه ایشان نازل شده است. وقتی قرآن‌ها را از روی مصحف حفصه رونویسی کردند، عثمان آن را به نزد حفصه فرستاد و هرکدام از قرآن‌ها را به منطقه‌ای فرستاد و دستور داد تا سایر قرآن‌ها را بسوزانند» (البخاری، ۱۴۲۵، ۳۲۳/۶).

از این رو علاوه بر نگارش قرآن در عهد پیامبر، قول مشهور مکتب صحابه، جمع قرآن در دوره ابوبکر است و درباره جمع قرآن در دوره عثمان نیز قول مشهور و بلکه مورد اجماع آن است که عثمان مصاحف را ذیل یک نسخه متحد ساخت و دیگر مصاحف را سوزاند (الحسن، ۱۴۰۰، ۳۹)؛ اما آرکون به مسئله نگارش قرآن که در زمان پیامبر (ص) صورت گرفته است، اشاره ای نمی کند و فقط بر نگارش قرآن در عهد عثمان تأکید می کند. این امر دلالت دارد که خوانش او از مسئله کتابت و نگارش قرآن یک خوانش گزینشی است تا آن را یک تصمیم سیاسی و در نهایت یک امر تاریخ مند جلوه دهد (العمری، ۱۴۳۳، ۱۷۰-۱۷۳).

۳-۲- نقد دیدگاه آرکون در انکار قداست قرآن

۱. آرکون مدعی است که قداست، ویژگی ذاتی و جوهری قرآن نیست؛ بلکه خصوصیتی است که به آن اضافه شده است. این دیدگاه آرکون مردود است؛ زیرا تقدیس به معنای منزّه دانستن خداوند متعال از جسمیت و آثار آن است (الغزالی، ۱۴۰۹، ۲۰). بنابراین تقدیس بر تنزیه خداوند دلالت دارد. به این معنا که خداوند متعال در تمام جهات اعم از ذات، صفات و افعال یگانه است و ماندنی ندارد (العمری، ۱۴۳۳: ۱۵۶). از جمله صفات الهی، متکلم بودن است که در قالب قرآن تجلی و نمود پیدا کرده است. بنابراین قداست در متن قرآن نیز به عنوان کلام الهی متجلی شده است (همان). پس چگونه تاریخ مندی می تواند قداست آن را از بین ببرد و نافی آن باشد؟ (همان، ۱۲۹).

۲. قرآن دارای قداست ذاتی است که از منبع لایتناهی نشئت گرفته است. هدف و غایت قرآن نیز مقدس است چرا که هدف قرآن بیان حقیقت الوهیت است (همان، ۲۵) و پیش تر روشن شد که ذات خداوند متعال مقدس است. از این رو قرآن از تمامی جهات دارای قداست ذاتی است.

۳. قداست و تقدیس در لغت به معنای تنزیه، تطهیر و تبرک است (الفراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۵، ۷۳؛ الجوهری، ۱۴۰۷: ج ۳، ۹۶۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۶، ۱۶۸) و مشتقات این واژه در قرآن^۱ و سنت نبوی^۲ فراوان است. بنابراین برخلاف دیدگاه آرکون، قداست از درون دین نشئت گرفته است و امری برون دینی نیست.

۴. بُعد غیبی قرآن، یکی از دلایل قداست آن است. این در حالی است که برخی از معتقدان به دیدگاه تاریخ مندی، باور مسلمانان نسبت به متن قرآن و ایمان به بُعد غیبی آن را یکی از اشتباهات متراکم در فهم اسلامی می دانند (العمری، ۱۴۳۳: ۱۲۹). آن ها فقط وجود تاریخی، زمانی و مکانی قرآن را پذیرفته اند تا از این رهگذر، اتصال آن به مبدأ لایزال الهی را انکار و قداستش را نفی کنند (همان)؛ اما علمای کلام این قول را رد کرده و با تأکید بر بُعد غیبی قرآن - از آن جهت که کلام الهی است - آن را یکی از صفات قدیم الهی به شمار

۱. حشر: ۲۳؛ جمعه: ۱؛ بقره: ۳۰؛ مائده: ۱۱۰ و ۲۱؛ طه: ۱۲؛ نازعات: ۱۶ و غیره.

۲. ر.ک: البخاری، ۱۴۲۵: ج ۲، ۱۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۷، ۱۳۹؛ ابن بابویه، ۱۴۲۲: ج ۱، ۲۵۴؛ مسلم، ۱۴۱۶: ج ۱، ۳۵۳.

می‌آورند (همان، ۱۵۸) با این توضیح که کلام خداوند متعال حادث نیست و چنانچه حادث باشد، حدوث آن در خودش جایز نیست، زیرا محال است که محل و موطن امور حادث باشد و حدوث آن بدون موطن نیز محال است، زیرا امر عرضی باید در یک محل و جایگاه قرار بگیرد (البغدادی، ۱۹۸۱: ۱۰۶).

۵. شواهد فراوانی اعم از قرآنی، روایی و شیوه‌ی مسلمانان در تعامل با قرآن، بر قداست و برتری این کلام جاویدان دلالت دارد.

در این راستا برخی از آداب تلاوت در قرآن ذکر شده است؛ از جمله توصیه به شمرده خواندن و ترتیل قرآن: «...وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا» (مزمّل: ۴)

همچنین سفارش به قرائت قرآن با تأنی و به صورت آرام‌آرام: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِیْلًا» (اسراء: ۱۰۶)

زرکشی در البرهان آورده: سزاوار است هر مسلمانی که قرآن را می‌خواند، آن را به صورت ترتیل تلاوت کند و قواعد تلاوت و تجوید و تغخیم و غیره را رعایت نماید که شروط مذکور، کمترین مراتب قرائت و تلاوت قرآن است (الزرکشی ۱۹۵۷: ۴۴۸). به دلیل ارزش قرآن، زرکشی این شروط متعدد را کمترین مراتب تلاوت به شمار آورده و این امر بر قداست ذاتی قرآن دلالت دارد (العمری، ۱۴۳۳: ۲۵)

تدبر در آیات قرآن یکی از مراتب تلاوت صحیح است که از طریق تلاوت با تأنی و آرامش حاصل می‌شود. به همین خاطر حکم تلاوت بدون تدبر، کراهت است (همان).

این آداب مختلفی که مسلمانان هنگام تلاوت متن قرآن و در تعامل با قرآن رعایت می‌کنند، دلالت دارند که قرآن ذاتاً یک متن مقدس است و تعامل مسلمانان با متن قرآن بر اساس فرامین خود قرآن است.^۱

از این رو ادعای آرکون مبنی بر اینکه قداست قرآن ذاتی نیست و مسلمانان در طول تاریخ آن را متصف به قداست کردند (العمری، ۱۴۳۳: ۱۲۹؛ العمری، ۱۴۱۳: ۴۵۸)، باطل و نادرست است.

۶. آرکون وحی را از زاویه دلالت وضعی مورد مناقشه قرار می‌دهد و علی‌رغم تأکید بر لزوم تحلیل لغوی و انسان‌شناسی مقوله وحی، اشاره نمی‌کند که وحی در لغت به معنای بعثت (بر اساس عقاید اسلامی) نیز آمده است؛ بلکه باهدف القای مادی بودن و نفی قداست قرآن، از وحی با عنوان «پدیده قرآنی» یاد می‌کند؛ اما درواقع، این کلام آرکون متضمن نوعی اعتراف به غیرمادی و غیر تاریخی بودن قرآن است، زیرا اگر قرآن مادی و دنیوی بود، چه نیازی به تغییر دلالت و بررسی وحی از زاویه دلالت وضعی بود؟ (العمری، ۱۴۳۳: ۱۶۶).

۱. «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹)

۷. آرکون مدعی است که صفت قداست، مانع فهم قرآن به شیوه لغوی می‌شود. این دیدگاه مردود است؛ زیرا مسلمانان در طول تاریخ، قرآن را با ابزارهای مختلف لغوی بررسی و مطالعه کرده‌اند و تفاسیر متعددی بر اساس رویکردهای لغوی، ادبی، بلاغی، کلامی، فقهی و غیره شکل گرفته است که ثابت می‌کند قداست قرآن، مانعی بر سر راه فهم لغوی صحیح از آیات وحی نیست.

۸. یکی از توجیه‌های آرکون برای انکار قداست، ادعای تضاد آن با تمدن و پیشرفت است؛ به این معنا که امکان تعامل علمی با امور مقدس وجود ندارد. این دیدگاه مردود است، زیرا قرآن در موارد متعددی رازهای علمی پیچیده‌ای را به زبان ساده بیان کرده است^۱ که بشر بعد از گذشت قرون متمادی آن‌ها را کشف کرد. ضمن اینکه قرآن همواره انسان‌ها را به تدبیر و تعقل در آیات و مسائل گوناگون دعوت می‌کند.^۲

العمری در این راستا می‌نویسد: «اگر در احوالات مسلمانان نیک بنگریم، درمی‌یابیم که علمای اسلام و در رأس آن‌ها پیامبر (ص) از همان ابتدا اهتمام ویژه‌ای بر استدلال علمی داشتند» (العمری، ۱۴۳۳: ۱۳۴) و تفاسیر متعددی با رویکرد اعجاز علمی قرآن شکل گرفت. همچنین عموماً گفته می‌شود که تقلید در اصول دین جایز نیست و باید با تحقیق به آن‌ها رسید (ر.ک: آلوسی، بی‌تا: ج ۲۱، ۹۴؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۵۹). اصول دین مصداق امور مقدس هستند که بارزترین آن‌ها اصل توحید است.

از این رو قداست به معنای بازداشتن از بحث و بررسی امور نیست، بلکه به معنای صدور یک شیء از وجودی مقدس است که قداستش با ادله ثابت شده است (سعدی، ۱۳۸۲: ۳۱۶).

۳-۳- نقد دیدگاه آرکون در اتخاذ رویکرد پوزیتیویستی در فهم قرآن

۳-۳- نقد دیدگاه پوزیتیویستی آرکون

دیدگاه آرکون در اتخاذ رویکرد پوزیتیویستی در فهم قرآن از جهاتی قابل نقد است:

این دیدگاه از جهاتی قابل نقد است:

نقد اول: از نظر آرکون موضوعات قرآنی اموری اسطوره‌ای و افسانه‌ای هستند نه مسائل علمی؛ به عنوان مثال وی از معجزه نام می‌برد که چون به شیوه علّی و معلولی و ملموس قابل اثبات نیست، انکار می‌شود. این در حالی است که معجزات پیامبران فقط مختص امور نامحسوس و ماورایی نیست، بلکه شامل اموری که انسان‌ها با حواس خود درک می‌کنند نیز می‌شوند.

^۱ . مانند: یس: ۴۰-۳۸؛ واقعه: ۷۵ و ۷۶؛ نمل: ۸۸ و غیره

^۲ . روم: ۲۱؛ یونس: ۲۴؛ رعد: ۳؛ اعراف: ۱۷۶؛ نحل: ۱۱ و غیره

نقد دوم: معجزات پیامبر صلی الله علیه و آله سلم در بیشتر اوقات پاسخ سؤالات یا چالش‌هایی بود که با آن‌ها مواجه می‌شد؛ از این رو خداوند متعال، آن معجزاتی را ظاهر کرد که ادعای دشمنان پیامبر را باطل می‌کرد و همین امر دلیل ایمان خیلی از مردم در آن زمان بود (العمری، ۱۴۳۳: ۲۰۵) اما در دوران معاصر، استدلال‌های علمی در اثبات وحی قرآنی، با اجتناب از تکیه بر امور خارق‌العاده، به علوم تجربی و طبیعی روی آورده‌اند (همان). بر این اساس، دانش اعجاز علمی قرآن و سنت شکل گرفته و درصدد اثبات واقعیت داشتن گزاره‌های دینی و رد ماهیت اسطوره‌ای آن‌ها از طریق یافته‌های علمی است. در ادامه، نمونه‌هایی از این تلاش‌ها ارائه می‌شود.

الف) خواب هیپنوتیزمی

خواب هیپنوتیزمی، پدیده‌ای شناخته‌شده در روان‌شناسی است که طی آن، فردی با اعمال روش‌های خاص، دیگری را به حالت خلسه برده و قادر به تأثیرگذاری بر حافظه و تلقین به او می‌شود. العمری با اشاره به مشابهت ظاهری این فرایند با تلقی وحی توسط پیامبر، برتری وحی را به دلیل منشأ الهی و ماهیت معنوی آن مورد تأکید قرار می‌دهد (العمری، ۱۴۳۳، ۲۰۶). بر این اساس، همان‌طور که هیپنوتیزم یک موضوع علمی تلقی می‌شود، پدیده وحی، به‌عنوان یکی از مفاهیم اساسی قرآنی، از اعتبار علمی بیشتری برخوردار است. البته مقایسه وحی با هیپنوتیزم توسط العمری خود جای بحث دارد زیرا:

۱. مکانیسم هیپنوتیزم مبتنی بر تبادل اطلاعات بین دو موجود هم‌رتبه‌ی وجودی است، درحالی‌که پدیده‌ی وحی شامل انتقال پیام از موجودی برتر (خداوند) به موجودی پایین‌تر (پیامبر) می‌باشد.

۲. داده‌های حاصل از هیپنوتیزم از صحت مطلق برخوردار نبوده و همواره در معرض خطا و اشتباه قرار دارند. در مقابل، معارف ناشی از وحی به‌صورت کاملاً معتبر و عاری از هرگونه اشتباه از مجرای پیامبران به جامعه بشری انتقال می‌یابد. همان‌طور که خداوند متعال می‌فرماید: «... لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نسا: ۸۲)

اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند (مکارم).

۳. اجرای هیپنوتیزم مستلزم وجود بسترها و ابزارهای خاص خود است، درحالی‌که پدیده‌ی وحی نبوی کاملاً مستقل از این ملزومات عمل می‌نماید.

۴. ادعا می‌شود که هیپنوتیزم در نهایت فقط می‌تواند به حوزه‌هایی مانند تقویت اعتماد به نفس و تسکین فشارهای جسمانی بپردازد. پس چگونه می‌توان با این ابزار، کسی را با معارف عمیق دینی آشنا کرد؟ پدیده‌ی شگفت‌انگیز بیان کلامی بی‌همتا از سوی فردی بی‌سواد و ساده، در پی دریافت وحی، به وضوح خارج از حیطه‌ی توانایی‌های هیپنوتیزم قرار دارد و هرگونه تشبیه این دو، نادرست است.

۵. قرآن تمام افراد را به تحدی دعوت کرده است.^۱ هر کس ادعا کند؛ می‌تواند از طریق هیپنوتیزم، کفایت، نبوغ و غیره، کلامی مانند قرآن، بیاورد، راه برای او باز است.

۶. اگرچه ماهیت بنیادین و حقیقت غایی وحی الهی برای بشریت غیرقابل درک است، اما به وضوح می‌توان دریافت که این پدیده‌ی ماورایی، در مقوله‌ای کاملاً متمایز از مفاهیمی چون کفایت، تردستی، هیپنوتیزم و نبوغ انسانی قرار می‌گیرد.

۷. هیپنوتیزم، ابزاری برای کشف ضمیر ناخودآگاه انسان است و برخی^۲ ادعا می‌کنند که وحی، نشئت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان (وحی نفسی) است. انکار عصمت پیامبران و خطاپذیری وحی، از نتایج قطعی وحی نفسی و از لوازم آن است؛ زیرا طبق نظریه‌ی وحی نفسی، امکان آمیختگی دانش‌ها، اطلاعات، احکام و معارف ضمیر ناخودآگاه با اندیشه‌ها و باورهای روان خودآگاه که در آن احتمال لغزش است، به یقین وجود دارد پس پیامبران هم در دریافت وحی و هم در رساندن آن و نیز در جایگاه انجام تکالیف و وظایف شخصی دارای عصمت نیستند و در نتیجه عصمت پیامبران و خطاناپذیری آنان، انکار شده و پیروی مردم از آنان محال خواهد شد و در پس آن هدف خداوند متعال که هدایت مردم به واسطه‌ی پیامبران است، نیز محقق نخواهد شد (دادجو، ۱۳۹۲: ۸۱) همان‌طور که محقق طوسی می‌گوید: «و یجب فی النبی العصمة لیحصل الوثوق فیحصل الغرض» (طوسی، ۱۳۵۷: ۱۵۵).

۸. وحی به عنوان حقیقتی ماوراء طبیعی، قابل آموزش و انتقال به دیگران نیست، بلکه این پدیده از طریق شیوه‌های متنوعی به پیامبران ابلاغ می‌گردد.

^۱ آیات تحدی مانند: طور: ۳۴، قصص: ۴۹، اسراء: ۸۸، هود: ۱۳، یونس: ۳۸، بقره: ۲۳

^۲ ر.ک: رشید رضا، ۱۴۲۱: ۱۷؛ فروید، ۱۳۸۲: ۱۰۷؛ مونتگمری، ۱۴۳۳: ۲۸۹

از جهتی دیگر می‌توان گفت شاید تشبیه هیپنوتیزم به وحی توسط العمری از باب هم‌سخنی با مخاطب و استفاده از مؤلفه‌های آشنا برای مخاطب است؛ زیرا از آنجایی که باورمندان به تاریخ‌مندی، فقط اموری را می‌پذیرند که علوم تجربی آن‌ها را پذیرفته‌اند، العمری نیز به اموری استدلال کرده است که برای آن‌ها اثبات شده است. همان‌گونه که در قرآن چنین مواردی وجود دارد و خداوند متعال از باب هم‌سخنی با مردم عهد نزول، از نمونه‌هایی که در فرهنگ آن‌ها وجود دارد و برای آن‌ها مألوف و شناخته شده است، استفاده می‌کند مانند: (صافات: ۶۴ و ۶۵؛ غاشیه: ۱۷؛ نحل: ۸۰ و ۹۲؛ بقره: ۲۷۵ و ...).

ب) نبوغ

نبوغ، یک استعداد و شایستگی ذاتی است که افراد خاص را قادر به درک اموری می‌سازد که از فهم افراد عادی خارج است. العمری با مقایسه نبوغ و پدیده وحی، استدلال می‌نماید که از آنجاکه وجود نبوغ در علم روان‌شناسی به اثبات رسیده است، پذیرش علمی آن مستلزم پذیرش اولویت دار وحی به عنوان یک واقعیت الهی (العمری، ۱۴۳۳: ۲۰۶) و نه صرفاً یک امر اسطوره‌ای یا ناشناخته است در این دیدگاه، پذیرش عقلانی نبوغ، مبنایی برای تصدیق امکان و وقوع وحی تلقی می‌گردد.

تشبیه وحی به نبوغ از جهاتی صحیح نیست زیرا:

۱. ادراکاتی که یک شخص نابغه بر پایه‌ی نبوغ خود به دست می‌آورد، همیشه مطابق واقع نیست.
۲. خیلی از این ادراکات برای مردم عادی قابل درک نیست؛ اما در مقوله‌ی وحی، امر به این‌گونه نیست و معارف وحی الهی عاری از هرگونه خطا و قابل درک برای همگان است همان‌طور که خداوند متعال همه را به تدبیر در کلام وحی دعوت می‌کند: (محمد: ۲۴؛ نساء: ۸۲؛ مؤمنون: ۶۸؛ ص: ۲۹)
۳. معارفی که نوابغ به کمک نبوغ خود به دست می‌آورند تاریخ انقضا دارند و ممکن است برای زمانی سودمند باشند اما برای زمان‌های دیگر منشأ علم و آگاهی نباشند؛ اما تعالیم وحی و قرآن در تمام دوره‌ها جدید و کارآمد هستند

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام سؤال شد: چه سرّی است که قرآن هر چه بیشتر خوانده و بحث شود، بر تازگی و طراوت آن افزوده می‌شود؟ - فرمود: «لأنَّ اللهَ تبارک وتعالی لم یجعلْ لزمانٍ دونَ زمانٍ و لا لِناسٍ دونَ ناسٍ، فهو فی کلِّ زمانٍ جدیدٌ و عندَ کلِّ قومٍ غَضٌّ إلى یومِ القیامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۸، ۹۲).

چون خداوند تبارک و تعالی، آن را تنها برای زمانی خاص و مردمی خاص قرار نداده است. از این رو، در هر زمانی و برای هر مردمی تا روز قیامت، تازه و با طراوت است.

۴. برخلاف دانشمندان و نوابغ، پیامبران الهی، وحی را از راه‌های تجربه، نبوغ و از درون نفس خویش نیافته‌اند. بلکه وحی را از جانب معلمی والا آموخته‌اند (دادجو، ۱۳۹۳: ۷۸). قرآن می‌فرماید: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا..» (هود: ۴۹).

این‌ها از خبرهای غیب است که به تو (ای پیامبر) وحی می‌کنیم؛ نه تو و نه قومت، این‌ها را پیش‌ازاین نمی‌دانستید (مکارم).

«...وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ...» (نساء: ۱۱۳).

و خداوند، کتاب و حکمت بر تو نازل کرد؛ و آنچه را نمی‌دانستی، به تو آموخت (مکارم).
«عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم: ۵).

آن کس که قدرت عظیمی دارد [= جبرئیل امین] او را تعلیم داده است (مکارم).

۵. با این بیان، نه‌تنها مقایسه‌ی وحی و نبوغ صحیح نیست؛ بلکه مقایسه‌ی پیامبران با نوابغ نیز نادرست است؛ زیرا مقایسه هنگامی صحیح است که کار هر دو گروه از یک جنس باشد. نبوغ نوابغ به نیروی تفکر و اندیشه‌ی بشری مربوط است؛ ولی فوق‌العادگی پیامبران مربوط به نیروی وحی و اتصال به مبدأ هستی است. از این رو، مقایسه‌ی این دو با یکدیگر از اساس غلط است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۴).

البته خود العمری به وجود تفاوت میان وحی و نبوغ اعتراف می‌کند (العمری، ۱۴۳۳: ۲۰۶) اما همان‌طور که یادآور شدیم شاید آوردن این مثال‌ها از باب هم‌سخنی با مخاطب باشد.

ج - رفتارهای غریزی سایر موجودات

برخی از حشرات مانند مورچه‌ها و زنبورها کارهای دقیق، سخت و عجیبی انجام می‌دهند که این کارها به سیستم و شیوه زندگی آن‌ها مرتبط است؛ مانند جمع‌آوری غذا، تقسیم وظایف، ترتیب امور و غیره؛ تمامی این امور دلالت دارد که این مسائل را از منبع والا دریافت کرده‌اند؛ زیرا این حشرات فاقد عقل و شعور هستند و آیه‌ی ه بر این امر دلالت دارد: «وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ» سپس می‌فرماید: «ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ» (نحل: ۶۸-۶۹).

"وحی" در اینجا همان فرمان غریزه و انگیزه‌ها و الهام ناخودآگاهی است که خداوند در جانداران مختلف آفریده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۲، ۵۸۱).

همچنین قرآن، در مورد وحی به آسمان‌ها می‌فرماید:

«فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (فصلت: ۱۲)

بدین معنا که خدای سبحان در هر آسمانی امر الهی را که منسوب و متعلق به آن آسمان است به اهلش، یعنی ملائکه ساکن در آن، وحی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۷، ۵۵۹).

وحی به جمادات فقط مخصوص آسمان‌ها نیست و برای زمین نیز جریان دارد خداوند متعال در مورد وحی به زمین می‌فرماید: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا»
«بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا» (زلزال: ۴-۵)

از این آیه برمی‌آید که زمین هم برای خود شعوری دارد و هر عملی که در آن واقع می‌شود می‌فهمد و خیر و شرش را تشخیص می‌دهد و آن را برای روز ادای شهادت تحمل می‌کند تا روزی که به او اذن داده شود، یعنی روز قیامت شهادت خود را ادا کرده، اخبار حوادث واقعه در آن را بدهد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲۰، ۵۸۲)

همچنین این آیه ناظر به شعور داشتن آسمان‌ها و زمین در دریافت اوامر و وحی الهی است:

«ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱)

جمله‌ی «أَتَيْنَا طَائِعِينَ» دلالت دارد که آسمان‌ها و زمین فرمان خدا را می‌شنوند و خاضعانه اطاعت می‌کنند. همچنین هستی دارای شعور است و مخاطب قرار می‌گیرد (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۸، ۳۲۰).

اگر بنا به تعبیر قرآن پدیده‌ی وحی برای حشرات و آسمان‌ها و زمین محقق شده است، پس چگونه برای پیامبران محقق نشود؟

از این رو پیشرفت علمی نه تنها منجر به نفی وحی نشد، بلکه به تقویت مباحث دینی انجامید (العمری، ۱۴۳۳: ۲۰۶). از این رو، قرآن باید به عنوان وحی الهی با پشتوانه علمی تلقی شود و ادعای آرکون درباره اسطوره‌ای و غیرعلمی بودن آن مردود است.

۳-۴. نقد دیدگاه آرکون در نفی ارزش معرفت‌شناختی وحی

آرکون با تحلیل تاریخ‌مند وحی، ارزش معرفت‌شناختی و معیار بودن آن را رد کرده (آرکون، ۲۰۰۵: ۱۵۹) و بر استقلال دین و وحی تأکید دارد (العمری، ۱۴۳۳: ۱۵۹) که با ادله عقلی ضرورت وحی ناسازگار است. او به تأویل‌پذیری نامحدود متن و نفی معنای واحد بر اساس آموزه‌های دریدا باور دارد (کحیل، ۲۰۱۱: ۳۷۷-۳۷۹).

در نقد این دیدگاه، بیان می‌شود که فهم‌های متناقض نمی‌توانند هم‌زمان صحیح باشند، زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است که خود آرکون نیز آن را نمی‌پذیرد (آرکون، ۱۹۹۷: ۱۰۲، ۱۲۸، ۱۸۲، ۴۰۹). همچنین، پلورالیسم^۱ معرفت‌شناختی به نسبیّت و شکاکیت می‌انجامد که مانع تفاهم و داوری است، در حالی که دستیابی به فهم صحیح ممکن است (سعدی، ۲۰۱۲: ۴۸۳-۴۸۴).

^۱ . Pluralism

۳-۵- نقد دیدگاه عدم اختصاص وحی به انبیای الهی

آرکون با تلقی روان‌شناختی از وحی، آن را «حدوث معنای جدید در درون انسان» دانسته و تجربه‌ای درونی و فردی قلمداد می‌کند (آرکون، ۲۰۰۷: ۸۹). ازاین‌رو، وی وحی را محدود به ادیان الهی ندانسته و آن را شامل تجارب بودا و کنفوسیوس نیز می‌داند (آرکون، ۲۰۰۷: ۸۹؛ ۱۹۹۹: ۳۶). او مانند ابوزید، وحی را تجربه‌ای دینی و تاریخی می‌داند که پیامبر آن را متأثر از شرایط زمانه‌اش تفسیر می‌کند (ابن عاشور، ۲۰۰۷: ۲۴۰). این در حالی است که بودیسم و کنفوسیانیسم ماهیتی اخلاقی دارند و بنیان‌گذاران آن‌ها ادعای نبوت نداشته‌اند (سعدی، ۲۰۱۲: ۳۶). این دیدگاه با باور اسلامی به خاتمیت نبوت و تفاوت بنیادین میان تجربه نبی و عارف ناسازگار است؛ زیرا تجربه عارف گذرا بوده، درحالی‌که پیامبر در ارتباطی مستمر با وحی و مأمور به رسالت است (همان).

بر اساس شواهد قرآنی، وحی پدیده‌ای فراشری و مستقل از ذهن و روان انسان تلقی می‌شود. آیاتی مانند «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (طور: ۳۴) و آیات مشابه^۱ نشان می‌دهند که قرآن همواره بشر را به آوردن متنی همانند خود دعوت کرده، اما در طول چهارده قرن هیچ‌کس قادر به پاسخ‌گویی به این تحدی نبوده است؛ این ناتوانی عمومی، دلیلی بر اصالت الهی قرآن است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۴، ص ۵۶۸). بر همین اساس، همه‌ی قرآن، حتی سوره‌های کوتاه آن، جنبه اعجاز دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۹۲).

خداوند در آیه ۱۵ سوره مائده، قرآن را «نور» و «کتابی مبین» معرفی می‌کند که نقش راهنمایی بشر را ایفا می‌کند. همچنین، در آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲) و آیات مشابه^۲ هدف قرآن هدایت انسان‌ها معرفی شده است و اشارات آن به پدیده‌های طبیعی نیز برای جلب‌توجه به علم، قدرت و حکمت الهی است (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۳۲۰).

بنابراین وحی پدیده‌ای کاملاً بیرونی و مستقل از تجربه درونی پیامبر است که برای تحقق آن، سه رکن واقعی و خارجی نقش دارند: خداوند به‌عنوان فرستنده، فرشته وحی به‌عنوان واسطه و پیامبر به‌عنوان گیرنده. بسیاری از آیات قرآن نیز بر این حقیقت عینی و خارجی دلالت دارند.^۳

نتیجه‌گیری

دیدگاه تاریخ‌مندی متن دینی که در فضای فلسفه‌ی غرب و بر اساس خوانش کتاب مقدس پدید آمده، توسط نواندیشانی چون محمد آرکون به متون اسلامی تعمیم داده شد. آرکون با تأثیر از مکتب آنال، تاریخ‌مندی قرآن

۱. اسرا: ۸۸، هود: ۱۳، یونس: ۳۸، بقره: ۲۳.

۲. اسرا: ۹، آل عمران: ۱۳۸، نحل: ۸۹.

۳. حجر: ۹، شوری: ۵۱، نساء: ۱۰۵، رعد: ۳۰.

را مطرح کرده و برای اثبات آن از نظریه‌هایی چون تمایز میان قرآن شفاهی و مکتوب و نیز رویکرد پوزیتیویستی بهره برده است. وی در این مسیر، اصول پژوهش علمی را نادیده گرفته و با گزینش منابع و قرائت‌های نادر، تلاش کرده تا فرضیه‌ی تاریخ‌مندی قرآن را اثبات کند. این رویکرد وی که با هدف‌گرایی عمل‌گرایانه همراه است، برخلاف اصول تحقیق بی‌طرفانه تلقی می‌شود. همچنین، آرکون با استناد به عدم کتابت قرآن در عهد پیامبر، دیدگاهی مردود و ناشی از جزءنگری افراطی ارائه داده است. مرزوق العمری با نقد ژرف‌نگر دیدگاه آرکون، ابعاد مغفول مانده‌ای از این نظریه را بررسی کرده و نقدی مؤثر و نوآورانه بر آن ارائه داده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آرکون، محمد. (۱۳۹۲). *تاریخ‌مندی اندیشه‌ی اسلامی*، ترجمه رحیم حمیدآوی، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
۳. آرکون، محمد. (۱۹۹۹). *الفکر الاصولی واستحاله التاصيل*، ترجمه هاشم صالح، چاپ اول، بیروت: دار الساقی.
۴. آرکون، محمد. (۱۹۹۶). *الفکر الاسلامی، قراءة علمیه*، چاپ دوم، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۵. آرکون، محمد. (۱۹۸۵). *الفکر العربی*، ترجمه عادل العوا، چاپ سوم، بیروت: منشورات عویدات.
۶. آرکون، محمد. (۲۰۰۷). *الفکر الاسلامی نقد و اجتهاد*، ترجمه هاشم صالح، چاپ چهارم، بیروت: دار الساقی.
۷. آرکون، محمد. (۲۰۰۵). *القرآن من التفسیر الموروث الی تحلیل الخطاب الدینی*، چاپ اول، بیروت: دار الطلیعة.
۸. آرکون، محمد. (۱۹۹۸). *تاریخیه الفكر العربی الاسلامی*، ترجمه هاشم صالح، چاپ سوم، بیروت: المركز الإنماء القومي.
۹. آرکون، محمد. (۱۹۹۷). *نزعه الانسنة فی الفكر العربی: مسکویه و التوحیدی*، ترجمه هاشم صالح، چاپ اول، بیروت: دار الساقی.
۱۰. آرکون، محمد. (۲۰۰۹). *نحو نقد العقل الاسلامی*، بیروت: دار الطلیعة.
۱۱. آرکون، محمد. (۱۳۷۸). «متن نخستین، متن دوم»، ترجمه محمدمهدی خلجی، دانشگاه انقلاب اسلامی، شماره ۱۱۰، صص ۱۰۵-۱۱۴.
۱۲. ابن الاثیر، علی بن محمد. (۱۹۶۵). *الکامل فی التاریخ*، چاپ اول، بیروت: دارصادر.

۱۳. ابن الحجاج، مسلم. (۱۴۱۶). *الجامع الصحيح*، چاپ اول، بیروت: دار ابن حزم.
۱۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۲۲). *التوحید*، چاپ هفتم، قم: جامعه مدرسین. بی
۱۵. ابن عاشور، صلیحه. (۲۰۰۷). «*الخطاب القرآنی والمناهج الحديثه فی تحلیله*». جامعه قاصدی مریاح-ورقله، شماره ۱۱، صص ۲۰۸-۲۳۰
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۱۶. ابوداود، سلیمان بن الأشعث السجستانی. (۱۹۸۸). *السنن*، چاپ اول، بیروت: دار الجنان.
۱۷. الآلوسی، شهاب الدین. (بی تا). *روح المعانی*، بیروت: دار إحياء التراث.
۱۸. البخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۵). *الجامع الصحيح*، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
۱۹. البغدادی، عبد القاهر. (۱۹۸۱). *اصول الدین*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. الجابری، محمد عابد. (۱۹۸۹). *تكوين العقل العربی*، چاپ چهارم، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۲۱. الجوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، چاپ چهارم، بیروت: دار العلم للملایین.
۲۲. الحسن، طلال. (۱۴۰۰). *آشنایی با قرآن*، ترجمه حسین صفره، حسن زرنوشه فراهانی، چاپ اول، تهران: سمت.
۲۳. الزرقانی، محمد بن عبدالعظیم. (۱۴۱۶). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، چاپ اول، القاهرة: مطبعة عیسی البابي الحلبي.
۲۴. الزركشي، بدرالدین. (۱۹۵۷). *البرهان فی علوم القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار إحياء الكتب العربیه.
۲۵. السيوطی، جلال الدین. (۱۴۱۶). *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
۲۶. العمری، مرزوق. (۱۴۳۳). *اشکالیة تاریخیة النص الدینی فی الخطاب الحداثی العربی المعاصر*، چاپ اول، بیروت: منشورات ضفاف.
۲۷. العمری، مرزوق. (۱۴۱۳). «*هرمینوطیقا النص الدینی وعلم أصول الفقه أیه علاقته؟*»، *مجله اسلامیة المعرفة*، صص ۴۴۱-۴۶۵.
۲۸. الفراهیدی، الخلیل بن احمد. (۱۴۰۹). *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: موسسه دار الهجرة.
۲۹. بلاغی، محمدجواد. (بی تا). *آلاء الرحمن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۰. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۲۴). *السنن الکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۱. حکیم، محمدباقر. (۱۴۲۸). *علوم القرآن*، چاپ سوم، قم: مجمع الفکرالاسلامی.

۳۲. دادجو، یدالله. (۱۳۹۲). «نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان»،

دانشگاه قم، شماره ۵۷، صص ۶۵-۶۰. DOI: [10.22091/PFK.2013.52](https://doi.org/10.22091/PFK.2013.52)

۳۳. دادجو، یدالله. (۱۳۹۳). «همسانی یا تفاوت وحی و نبوغ»، آیین حکمت، شماره ۱۹، صص ۶۵-۸۴

۳۴. رامیار، محمود. (۱۳۶۲). تاریخ قرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۳۵. سعدی، احمد. (۱۳۸۲). محمد آرکون و منهجه القرآن، رساله دکتری، دانشکده اصول دین.

۳۶. فاضل سعدی، احمد. (۲۰۱۲). القراءه الارکونیة للقرآن؛ دراسة النقدیه، چاپ اول، بیروت: مرکز

الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

۳۷. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۰۹). حقایق الایمان، چاپ اول، قم: سیدالشهدا.

۳۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی

للمطبوعات

۳۹. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۴۰. کحیل، مصطفی. (۲۰۱۱). الانسنة و التاویل فی فکر محمد آرکون، چاپ اول، مغرب: دار الأمان.

۴۱. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.

۴۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه‌الوفاء.

۴۳. معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۹). التمهید، چاپ اول قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

۴۴. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از فضلا. (۱۳۸۶). برگزیده تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب اسلامیة.

۴۵. وصفی، محمدرضا. (۱۳۹۶). نومعتزلیان، تهران: نشر نگاه معاصر.

۴۶. یعقوبی، احمد بن اسحاق. (بی‌تا). تاریخ‌الیعقوبی، بیروت: دار صادر.

آدرس های اینترنتی:

<https://archive.alsharekh.org/AuthorArticles/10553>.

<http://fac-sciences-islamiques-ar.univ-batna.dz/images/cv/lamri.merzouk1.pdf>